נטע שרם

החוג למחשבת ישראל והמרכז לחינוך יהודי
האוניברסיטה העברית בירושלים

עדכון חילוני־ציוני **לצאינה וראינה:** עיון בדרשותיו של דוד כהן[1]

המאמר מתחקה אחר התרומה החלוצית לספרות הדרוש של איש החינוך דוד כהן (1894–1976). כמו שנראה להלן, דרשותיו היו הגות יהודית־חילונית, שהיא פרי מזיגה בין עולמות סוציאליסטיים חילוניים לבין העולם הדתי. מיזוג זה קיבל את ביטויו בכתיבה דרשנית על פרשת השבוע או בהשראתה, שפורסמה בעלון קיבוץ אלונים. ננתח להלן את דרשותיו, שהן מקרה פרטי של תופעה יהודית־תרבותית בקרב התנועה הקיבוצית, שטרם זוהה במחקר. עיון זה הוא חוליה מקשרת בין המחקר העשיר שנכתב על הוגי הציונות החילונית לבין תשומת הלב המחקרית שלה זוכה החילוניות הלמדנית המתחדשת. ביטויה הראשוני של חילוניות זו היה פעילות "חוג שדמות", אשר בשנות השישים והשבעים המוקדמות ליכד בצוותא צעירים נלהבים ללמוד יהדות.[2] חברי החוג נחשפו לכתבי החסידות, לתורת הרב קוק, להגותם של מרטין בובר, של גרשם שלום ושל אחרים, וחוו בעקבות מפגש זה התעוררות רוחנית ותרבותית.

"חוג שדמות" היה בעל השפעה מעטה בטווח הקצר, אולם הייתה לו השפעה רוחנית רבה בטווח הארוך, והיא הובילה להקמתן ולשגשוגן של מסגרות חילוניות ללימודי יהדות. במאמר הזה נראה שהחוג לא צמח בִּריק, שכן בתנועה הקיבוצית התקיימה עוד קודם לכן שדרה תרבותית־יהודית־למדנית, שהייתה חלק בלתי נפרד ממנה ומן התהליכים הרוחניים שבקרבה. יש להבין את הגותם של בני "דור הביניים" בתנועה הקיבוצית, אשר נולדו מימי העלייה הראשונה ועד ראשית המנדט הבריטי בארץ ישראל (1881–1917), על רקע

ההגות היהודית־הציונית, שפרחה בשנים אלו, כדוגמת זו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, של יוסף חיים ברנר, של אחד העם, של חיים נחמן ביאליק ושל אהרן דוד גורדון.[3] מטבע הדברים, זוהי תשתית שאי אפשר להתעלם ממנה. ואולם, דור ביניים זה, שעמו נמנה דוד כהן, לא שִׁחזר את הגותם של קודמיהם, אלא יצר מהלך תרבותי־יהודי ייחודי ושונה מקודמיו. מהלך זה נשכח, נבלע וטושטש עם פריצת "חוג שדמות" ותנועות השיבה אל היהדות, ובכוונתנו להאירו לראשונה במאמר הזה.

דרשנות יהודית

נשיאת דרשות בציבור היא פעילות קהילתית, שעניינה לבאר טקסטים קאנוניים, ובראשם המקרא בחלוקתו לפרשות השבוע, ולמצוא בהם מוטיבים רלוונטיים, המתמודדים עם בעיות השעה והדור.[4] לדרשה סגנון רטורי משוכלל, מגמה חינוכית ברורה ומרכיב בידורי.[5] הקהל הנוכח בעת נשיאת הדרשה מאופיין בשונות אינטלקטואלית ודתית, והדבר מצריך מן הדרשן, המעוניין להשפיע על הקהל כולו, להפעיל רגישות חינוכית. מאפיינים אלו הופכים את הדרשה למושא מחקר חשוב, שכן תכניה משקפים את המציאות החברתית וההיסטורית, שבתוכה פועל הדרשן או הדרשנית.[6]

העידן המודרני הציב בפני העם היהודי את אתגרי החילון, התיעוש וחופש הדת, ורבים מצאו עצמם מעצבים את חייהם באופן שאיבד קיום המצוות את מקומו הדומיננטי. כל זאת השפיע על מעמד ההנהגה הדתית, ובכללו על מעמד הדרשה והדרשן.[7] לטענת מנחם בלונדהיים, העיתונות היהודית, שפרחה פריחה עצומה למן המחצית השנייה של המאה ה־19, קיימה יחסי דמיון ורצף עם עולם הדרשנות שנסוג. הדרשה, כמו גם העיתונות, מעוניינת להציע התייחסות ותגובה מידית למציאות המשתנה, ושתיהן מאופיינות בהיותן בנות־חלוף באופן מהותי להן.[8] זו הסיבה שהדרשה כפעילות תקשורתית פומבית הוּתְקה לדפי העיתונות היהודית תוך שבירת חומות גיאוגרפיים.[9] המחקר הזה מראה כיצד מגמה זו נמשכה והותאמה לסביבה התרבותית של ההתיישבות העובדת במחצית השנייה של המאה ה־20.

עד כה לא נערך מחקר על תרומתה של תנועת הפועלים לספרות הדרוש על פרשת השבוע. הניתוק מן הנוהג המסורתי לקרוא בתורה בשבתות יצר מצג שווא, ולפיו פרשת השבוע לא עוררה עניין בקרב בני הקיבוצים.[10] יתר על כן, בעבודת ההכנה המקדימה למחקר הזה נערכו ראיונות עם חוקרים ועם מנהלי ארכיונים. אף לא אחד מהם ידע על קיומה של תופעת דרשנות לפרשת השבוע בעלוני הקיבוצים.[11] נבירה בחומר ארכיוני העלתה שאכן התקיימה פעילות הגותית זו, אם כי לא הייתה חזון נפרץ.[12]

"כוונת המחבר" כשיקול הרמנויטי

אנו מניחים שהדרשן בתור איש חינוך מנסה לייצר טקסטים חינוכיים מוצלחים. לצורך כך עליו לעסוק ב"תרגום", כלומר עליו להפוך מושגים הרחוקים מעולמם של קהל היעד למושגים שמתקבלים על דעתם.[13]

בהתיישבות העובדת הדרשן נדרש ללמד "שפה" אחת, ש"ספרותה" פרשת השבוע, בעוד חניכיו דוברים "שפה" אחרת, "שפת" הציונות הסוציאליסטית.[14] במצב כזה הוא מנסה ליצור "תרגום" של "שפת" המקור, אך מהלך כזה יכול בקלות להוביל לאפולוגטיקה, שלוקה בחוסר אותנטיות באשר לאותו מקור.

מודלים ומתודולוגיות תרגום הם מעניינה של ההרמנויטיקה, שעוסקת בבעיות הפילוסופיות של פרשנות ושל תרגום טקסטים. בכוחם של כלי ההרמנויטיקה לנתח את ספרות הדרוש בהיותה ספרות "מתרגמת", שמפרשת טקסטים קאנוניים לאור צורכי השעה. אם בוחנים את זיקתה של פרשנות למקור קאנוני לאור טיעון "כוונת המחבר", קרי שואלים אם קלע הפרשן בדרשתו לכוונותיו של מחבר קדום, מעמדה של הדרשה כרציפה באשר למקור מתערערת. אחד הפילוסופים שדן בבעיה זו הוא רונלד דבורקין, שעוסק בשאלת פרשנותם של שופטים את ספרות החוק.[15] לדידו, הפרשן המשפטי מחויב לתת את הדעת לא לכוונת המחבר, כמו שהייתה בשעת יצירת הטקסט, כלומר הפרשנות הנכונה בנוגע לעבר, אלא למשמעות שיש לטקסט בנוגע לעתיד. דבורקין מביא לצורך דוגמה בַמַאי, שרוצה לייצר עיבוד קולנועי למחזה השייקספירי **הסוחר מוונציה**: "נאמנות לדעותיו של שייקספיר על אודות שיילוק, המובחנות והמוצקות יותר, תוך התעלמות ממה שיעוררו דעות אלו אצל הקהל בן־זמנו, עלולה לבגוד במטרתו המופשטת יותר".[16]

במילים אחרות, הפרשנות הטובה מביאה בחשבון שיקולים אסתטיים ומוסריים, ומתאפשרת הודות למרווח תמרון, הנובע מדרו־ערכיות בטקסט המקור. כך, עיצוב דמותו של שיילוק אינו דורש מהבמאי להתמקד בשאלה מה יָדע וחשב שייקספיר על היהודי, אלא באילו אמצעים יכול לשקף את דמותו באופן שאילו שייקספיר היה צופה ביצירה כיום, היה מסכים שזוהי פרשנות נכונה. ואולם, אף על פי שהפרשן מפעיל שיקול דעת במעשה הפרשנות שלו, עליו להיזהר מפני כתיבת מחזה "חדש", משום שהפרשן בכל זאת נדרש לנאמנות למשמעות הגלומה במקור. בהקשרנו הנוכחי, הדרשן החילוני ירגיש עצמו מחויב להבין את פסוקי המקרא לא רק על רקע זמנם ומקומם ההיסטוריים, קרי ביקורת מחקרית, או רק בדרך שהבינו אותם אבותיו, משמע למדנות מסורתית, אלא בדרך שיהיה בה אפקט חינוכי מרבי.[17]

דוד כהן: ביוגרפיה

דוד לייב כהן נולד בעיירה קטנה בקרבת העיר נובוגרודק שבאימפריה הרוסית (כיום בבלרוס).[18] כהן היה ממובילי תנועת "הנוער העובד", שנוסדה בשנת 1924. ייסד וערך את ביטאון התנועה **במעלה** (1925–1975; 1978–1996), פרסם מאמרים בעיתונות המודפסת, וחיבר קבצי מעשיות חסידיות. אביו, רב, חסיד ובוגר ישיבת וולוז'ין, נמשך לתורת הסוד ולסיגופים, שראה בהם מחישים את ביאת הגואל. אמו, בת לבעל אמצעים, חונכה לשמש "זאָגערקע", אישה הקוראת תפילות לנשים, וקוראת להן מתוך הצאינה וראינה – ספר תורני ביידיש, פרי עטו של הדרשן יעקב בן יצחק אשכנזי מִיָנוֹב (1550–1624), שנדפס לראשונה בפראג בשנת 1620. הספר, שנועד בראש ובראשונה לנשים יהודיות, זכה עם השנים לתפוצה רחבה ביותר בפזורה היהודית האשכנזית (ראו גם להלן).[19]

בגיל 11 עזב כהן את ביתו. עד שמצא את מקומו בתנועת החלוץ ומשם לנתיב העלייה, הספיק לנוע רצוא ושוב בין התנועות הרעיוניות, שהתקיימו זו לצד זו בקרב יהודי מזרח אירופה: תנועת המוסר,[20] חסידות סלונים[21] וישיבת וולוז'ין[22] מצד אחד, תנועה מהפכנית יהודית־רוסית (הסיימיסטים),[23] מפלגת פועלי ציון ימין[24] ותנועת החלוץ מצד אחר.[25] כל אחת מתחנות אלו הותירה בו רשמים, ואלו קיבלו ביטוי ביצירתו הספרותית ובמפעל חייו – הנהגת הנוער העובד. כהן פרש מחיי הישיבה בגיל 17, ועלה על רכבת לווילנה במטרה להשלים את השכלתו הכללית. בווילנה התחבר לאנשי רוח מקומיים, ופרסם רשימות בעיתון הבונדיסטי **טאָג** (וילנה 1910–1924 לפחות), ככל הנראה, לא ממניעים פוליטיים, אלא מידידות שנרקמה

בין כהן הצעיר לבין אחד העורכים. בווילנה גם פרסם אגדה חסידית ראשונה בירחון הספרותי של **הזמן** (סנט פטרבורג 1903; וילנה 1904–1915). המהפכה של 1917 הביאה אותו לנדוד, וכשחזר לווילנה, שימש רכז תנועת החלוץ בליטא. באביב 1924 הגיע כהן לביקור בארץ ישראל עם משלחת גדולה בתור חבר מערכת העיתון הציוני **די יִדישע שטימע** (קובנה 1919–1940).

הוא טייל בארץ ולא פספס את ההזדמנות לפגוש את ברל כצנלסון (1887–1944), שהיה בעבורו בבחינת אדמו״ר. בפגישה זו תיאר כהן כיצד נתקל בתנאים המחפירים שבהם נערים צעירים עובדים למחייתם בארץ. ברל, שהיה דבר זה גם כן בנפשו, ביקש מכהן שיעלה ארצה, ויתמסר לארגון ולטיפול בנערים העובדים – וכך היה. כהן עלה ארצה, התיישב בתל־אביב, והקדיש את חייו לנערים ולנערות עובדים. תפקיד רשמי לא ניתן לו. כהן הגדיר עצמו ״שַמש״, רמז לתפקיד שמש בית הכנסת, העוסק בצורכי המבנה הקהילתי. בפועל דאג לצורכי התנועה ולממשק בין ההסתדרות הכללית לזו של הנוער העובד. עבודתו בתנועה קנתה לו את כינויו ״האבא של הנוער העובד״ בשל היותו אדם מבוגר בתנועה של נערים ונערות, אף שלא הוא הקים את הגוף.

הנוער העובד היה ארגון, שדאג לְמה שמכונה כיום ״נוער בסיכון״: ילידי הארץ ועולים, יוצאי אירופה וארצות האסלאם, שעל רקע קשיים אישיים או כלכליים לא פקדו את ספסל הלימודים. כמו ההסתדרות הכללית, גם הנוער העובד היה רב־מפלגתי, ובמזכירות התנועה ניתן ייצוג שווה לחברי מפא״י והקיבוץ המאוחד. לפיכך, אף על פי שמבחינה פוליטית היה כהן קרוב בהשקפותיו לקיבוץ המאוחד, מעולם לא הצטרף לסיעה כלשהי כדי לשמור על ״כלליותו ועל אחדותו״ של הנוער העובד.[26]

בכל שנותיו בנוער העובד, אך בייחוד בשנים הראשונות, היה כהן קול ייחודי בנוף ההסתדרות, שעושה שימוש תדיר במוטיבים יהודיים ובאגדות חסידיות במסגרת הנוער העובד.[27] בחירתו עוררה את תמיהתם ואת חשדנותם של אישים בהסתדרות. רבים ראו ערך חינוכי דווקא במרידה ביהדות הדתית. ואולם, להגנתו אמר כהן שבמרכז כל אגדה עומד האדם הפשוט. לא בכדי ראה צורך לספק נימוק אפולוגטי לשיטתו החינוכית:

> כאשר באתי לראשונה לנוער העובד ידעתי שאני גדול מהם בשנים ואעשה את עצמי לצחוק אם אנסה להופיע בפניהם כנער. כן ידעתי כי לא אוכל לכבוש את לבם בשירה, משחק, ספורט וכד׳[ומה]. האגדה החסידית היתה מושרשת בי כפי שספגתי אותה בילדותי מאבא ומאמא ואותה הרביתי לספר בימי ילדותי, נעורי ובחרותי. נסתבר לי עד מהרה כי האגדה מדברת גם אל לב הנערים העובדים הארץ, והמשמעות או מוסר ההשכל נקלט בהם היטב ופועל בכיוון הנכון.[28]

בקטע הזה חושף כהן את תחושת הפער שהוא חווה בינו – תוצרה של יהדות מזרח אירופה, שחלפו עליו נעוריו בשיאם של תהליכי מודרניזציה מואצים – לבין חניכיו הצעירים ממנו בשנות דור. כהן מתאר את שמבקשים להשתתף בפעילות הנוער העובד בתור בעלי זהות מודרנית וחילונית.[29] טענתו היא שהמעשיות שהוא מספר ומעלה על הכתב עודן רלוונטיות, ויש ביכולתן לכבוש את לב הנערים, אך הן גם ״אותנטיות״ – ספוגות ברוח בית ילדותו. למרות זאת, טענת האותנטיות של המעשיות שסיפר כהן אינה משכנעת. עלעול בספריו מגלה שאֵלו מכילות סטיות מעניינות ממוטיבים מסורתיים, וכבר עמדו על כך דב סדן ואחרים.[30] עם זאת, ״האבא״ של הנוער העובד, שהיה בהכרתו חילוני, חשב לא פעם בקטגוריות (קרי ״שפה״) שמקורן ב״שפה״ הדתית. על כך כתב בנו מולה (שמואל) כהן (1923–2002), שהיה מפקד חטיבת יפתח של הפלמ״ח, מייסד ״המשמר האזרחי״ וראש המועצה האזורית עמק יזרעאל:

> כאשר אבא עשה מעשים שיש בהם מהעזרה לזולת, אני יכול לומר כי הוא חשב עליהם במונחים יהודיים־מסורתיים. בעת שהצליח להשיג הלוואה עבור אדם בצרה, ומה שהיה יותר שכיח – עבור מפעל תנועתי, הוא טען בפני ה״נתבעים״ על המצווה שב״גמילות חסדים״. טיפול במערכת הרפואית כדי לאשפז חולה נתפס אצלו כ״ביקור חולים״ [...] כמה וכמה

> מראשוני התנועה יכולים לזקוף לזכותו "שידוכים", ואצל אבא, אני מניח, התנגן בראש כי הוא עוסק ב"הכנסת כלה".[31]

עדות הבן מעידה שהבחירה בסיפור החסידי מנסה לגשר על התהום התרבותית שבין כהן לחניכיו. כהן מציג את בחירתו בסוגת המעשייה החסידית ככלי לתרגום חומר הלימודים, שהוא תורת הסוציאליזם. ואולם, עדותו העצמית גם מסגירה שבחירה בסוגה החסידית חריגה עד מאוד במִלְיֶהָ שפעל בו. יתרה מכך, הסוציאליזם הוא ה"שפה" של קהל היעד שלו, אך כהן בוחר לתרגם אותו ל"שפה" אחרת, חסידית, הנמצאת בריחוק רב מעולמם של תלמידיו ושל עמיתיו.[32]

אם הגדרנו לעיל את פעולת התרגום מעשה המנגיש חומר לימוד, כאן התרגום הוא בעל השפעה הפוכה, והתוצר זר יותר לקהל היעד מהמקור. אף על פי כן, וכמו שיעידו חמש המהדורות של קובץ סיפוריו החסידיים של כהן **אשר שמעתי וסיפרתי** (נדפס לראשונה בעין חרוד בשנת 1946), החיבור התקבל באהדה רבה. קראו אותו לא רק בני דורו של כהן, אלא גם, ואולי אף יותר, דור ה"צברים", שאליהם כיוון. כהן מציג עצמו מי שמחזק השקפת עולם רצויה, קרי הציונות הסוציאליסטית, על ידי יצירת "ספרות", שהסוציאליזם עומד במרכזה. אבל, "ספרות" זו עומדת על יסודות ה"שפה" החסידית. כהן משוכנע שהציונות היא הביטוי המעשי לשאיפות שמקורן ב"שפת" היהדות, ואין להיות ציוני בלי לינוק מהמקור הרוחני, שמזין את השאיפה היהודית לגאולה. חומר הלימוד, שכהן רוצה להביא לפני חניכיו, אינו רק השקפה "הסתדרותית" סטנדרטית, אלא גם ה"שפה" החסידית, וזוהי, לדעתנו, המטרה הראשית של השימוש בסוגה זו.[33]

"דוחקי הקץ": אוטוביוגרפיה רוחנית

כהן נחשף בנערותו למודרנה, ובחר בנתיב הציונות העובדת. אבל, כל חייו נשא רשמים מעצבים מילדותו המקודמת: הוא המשיך לחיות במתח עם עולם ההלכה והסגפנות, ובהרמוניה עם המעשייה החסידית. רשמים אלו שזורים במעין אוטוביוגרפיה רוחנית בסיפורו "דוחקי הקץ", שיש לראותו ההצגה השיטתית המלאה ביותר של מחשבתו ושל זהותו של כהן, אם כי הייתה זו הצגה ספרותית ולא הצגה אגודוקומנטרית.[34] כהן הצליח לקשר בין עולם הסגפנות הקבלית, חצרות החסידים והציונות החלוצית, ולכורכם יחד באמצעות פירוש חדש למושג "דחיקת הקץ", עמוס ההקשרים.

בסיפור אביו של הגיבור ליבל'ה (בן דמותו של גיבורנו – דוד לייב כהן) מביא עמו בשורה: דחיקת הקץ היא איוולת מסוכנת, שמביעה חוסר סבלנות. כך במילות הסיפור: "זכֹר בני, ואל תהיה מדוחקי הקץ. שמע ליבל'ה וידע: הוא יהיה בין דוחקי הקץ, אבל בדרך אחרת, אם כי לא ידע מה פרוש דרך אחרת".[35] הילד, השבור מכך שלא הגיעה השכינה על אף סיגופיו המרובים של אביו, לא נוטש את החזון, אך עדיין חָסֵר שיטה אלטרנטיבית להביא גאולה לעולם. ואולם, מפגש אקראי עם חלוצים פותח לו נתיב חדש לגאולה:

> אותו לילה פקדו את ליבל'ה ספקות והרהורים, נמשך הוא אמנם אל ר' יואל הנכסף לגאולה ואש קֹדש לוהטת בעצמותיו, אולם הדברים המעטים ששמע מפי החלוצים ובעקר מראה פניהם ועיניהם וחייהם, חיי עוני וסבל מתוך אחדות פנימית ושמחת העשיה – דפקו על לבו ולא נתנו לו מנוחה. הוא ישב בשטיבל ובלילות בה"ב[36] הוא ורבי יואל הולכים לטבילה ומחצית לילה הם עוסקים באמירת תקוני זֹהר, אבל נִטלה ממנו האמונה התמימה בכֹח המעשה שלהם, ודמות אביו כאילו עומדת לפניו ומזהירה אותו שלא ידחק את הקץ.[37]

גם אם ליבל׳ה המתבגר מוכן לעשות שינויים מרחיקי לכת באורחות חייו, הוראתו־צוואתו של אביו, האוסרת על דחיקת הקץ, משמשת מצפן לבחינת דרכו. הוא אינו רוצה להשקיע את חייו בנתיב שסופו ללא מוצא. לבסוף נפתר הקונפליקט על ידי דבריה של מנהיגת חלוצים פִּקַחַת:

> תלה בה עיניו ושאל: האם גם אתם דוחקים את הקץ? בת שׂחוק קלה עברה על פניה והשיבה לו כבת תלמיד חכם: יש דוחקי הקץ ויש מקרבי הקץ ואנחנו רוצים לקרב את הקץ. עברו ימים ושבועות וליבל׳ה הצטרף על החלוצים שבעירה.[38]

סוף הסיפור מלמד משהו עמוק על ההתכוונות של כהן עצמו. הוא אינו מסוגל למרוד בתורת אביו, אלא זקוק למסגרת המפרשת את החלוציות לאור המושגים הקבליים ומכילה אותן. לדחוק את הקץ אינו יכול – אולם לקרב אותו, לזאת הוא מוכן ומזומן. תהום רובצת בין הסגפנות הקבלית לבין העשייה החלוצית: דחיקת הקץ היא הניסיון להשפיע על העליונים, קירוב הקץ הוא הניסיון להשפיע על המציאות, הדחיקה גברית, והשולטים ברזיה – גברים, והקירוב נשי. הוא פתוח לכולם, ואף מוצג בסיפור על ידי נערה. דחיקת הקץ מבקשת את ביטול הגוף, היצר והיצירה, ולעומתה קירוב הקץ כולו הוא חיים ועשייה. ואולם, על אף כל ההבדלים כהן מוצא שבשורש הדברים הדחיקה והקירוב מקיימים ביניהם זיקת רצף.[39]

עדכון חלוצי לצאינה וראינה

טורו השבועי של כהן על פרשת השבוע פורסם בעלון קיבוץ אלונים בשנים 1971–1972, ויוחד ברובו לדרשות לפרשות השבוע על סדרן.[40] כהן כתב כחמישים טורים, העוסקים בפרשת השבוע בשנתיים אלו. בהדרגה השתנה הטור, והחל לתת במה לסיפורים חסידיים בעלי נגיעה לענייני דיומא ולחגי ישראל, ולא נותר זכר לטור המקורי. דרשות אלו קובצו יחד, והתפרסמו בקובץ **ילדי ישראל קודש** בעריכתו של דב סדן (1973).[41] אורכו הממוצע של טור הוא כ־200 מילים, והוא מתמקד במקטע מהפרשה, אותו הקטע שכתב כהן תוך שימוש בשברי פסוקים בלי לציין את מקורם. אין ולו הפניה אחת לפרשן או לפסוקים אחרים, והדרשה מוגשת בתור חטיבה סיפורית הוליסטית.

בסוף רבות מהדרשות מופיעה שורה דידקטית, הגוזרת מן המעשה מסר ערכי וחינוכי. מקצת התוספות הסיפוריות – מקורן במדרשים קיימים, ואחרות הן חידושים של כהן. מבנה הטור נאמן למסורת הדרשנות העממית, אך תוכנו מהפכני, משום שהוא אינו מחויב למסורת הפרשנית הקיימת. משימתו של כהן היא למצוא בין דפי הפרשה מוטיבים רלוונטיים לקהל היעד ולהתרכז בהם. לאור זאת, נושאים מרכזיים שבים ועולים ברוח הציונות הסוציאליסטית, והם: קולם של הנדכאים, מנהיגות אמת וחזון תחיית העם בארצו.

קריאה בדרשות אלו מעלה את ההשערה שכהן שאב השראה מהיצירה היידית **צאינה וראינה**.[42] דרשותיו של כהן כמו **הצאינה וראינה** הן קריאות עממיות של התורה, המנסות לעצב את עולמם הרוחני־תרבותי של קהל השומעים תוך תרגום מקורות קאנוניים ל״שפה״ נהירה לקהל השומעים. אנו נשתמש בקרבה ספרותית זו בתור נקודת ייחוס לדרשותיו של כהן, ובכך נבחן את האיזונים שבין מסורת לחידוש בדרשותיו.

החיבור **צאינה וראינה** זכה לפופולריות עצומה, לתפוצה רחבה ולחיי מדף ארוכים. בארבע מאות השנים האחרונות ראו אור למעלה מ־250 מהדורות של הספר,[43] האחרונה שבהן בראשית המאה ה־21 בניו יורק. ואולם, טרם פורסמה מהדורה ביקורתית של החיבור.[44] החיבור סיפק חומר קריאה ועיון בכתיבה מושכת, התואם לפרשות השבוע, להפטרות ולחגי ישראל. מטרת החיבור, כמו שכתוב על שער המהדורה הראשונה,

היא לאפשר להבין דברי אלוהים חיים בלשון קלילה.[45] למחבר **צאינה וראינה** הייתה מגמה להבליט מוטיבים רומנטיים, ואף לעדן מדרשים פטריארכליים מתוך רגישות לקהל נשי, והחיבור אכן התקבע בתור ספרן של נשים.[46] במרוצת השנים נערך הספר פעמים רבות, והעריכות שֶבו הכניסו בחיבור שינויים גדולים. והוא אף זכה לקומץ גרסאות חסידיות ומשכיליות.[47]

בהקדמה לספרו הראשון **אשר שמעתי וספרתי** כהן מסביר בנרטיב כרונולוגי כיצד הגיע להיות מְספר אגדות. התחנה הראשונה של כרוניקה זו היא מפגש חי עם רוח **הצאינה וראינה** בתור ילד קטן בחיק אימו ה"זאָגערקע", הקוראת תפילות לנשים:[48] "שבת בין השמשות, האב בבית הכנסת בסוד חסידים, ובבית התכנסו ובאו הנשים, והאם מספרת מסיפורי בריאת העולם, ובהם כֹחה גדול".[49] אמו כמספרת סיפורים בעלת חוש דרמטי השאירה חותם בצורה, אבל גם בתוכן: הדים לאותם סיפורי הבריאה ששמע כהן בחיק אמו מופיעים באגדה "גרגרי החול", שאִתה כהן פותח את **אשר שמעתי וספרתי**: "ויהי היום השלישי לבריאת העולם, והמים אשר מתחת לשמים נקוו למקום אחד ויהיו לימים גדולים וגועשים. ובין ים לים נראתה האדמה הגדולה והרחבה".[50] ואולם, השוואה לצאינה וראינה מעלה שכהן מכניס עדכונים בתוכן, וגולת הכותרת שלהם היא צמצום תפקיד האל. לדוגמה, כהן מתאר מים אוטונומיים: הוא כותב "נִקוו" כפועל בעבר במקום "יִקוו" כצו אלוהי.[51]

כתיבתו האגדית של כהן לא התמקדה במרוצת השנים בדרשנות על המקרא, וסיפורי חסידים היו הנפוצים מבין אגדותיו. אבל, אנו מציעים שעם פנייתו לכתיבת דרשות לפרשות השבוע חזר כהן סגנונית ל"גְרסא דינקותא" שלו. כלומר, בבחירתו את סוגת הדרשנות לפרשת השבוע שאב כהן מִתכנים ומאופני חשיבה שספג בילדותו המוקדמת. מכאן שאוסף דרשותיו הוא עיבוד חלוצי של **הצאינה וראינה**.[52] אך סגנונו של כהן בתור מספר סיפורים בעל פה, שהכתיבה משנית להם, והפער האידאולוגי הרב בין החיבור המקורי לבין עולמו של כהן, מלמדים שהוא לא נעץ בצאינה וראינה כשחיבר את דרשותיו. ואולם, קיים דמיון צורני וסגנוני בין החיבור היידי לבין כתיבתו הדרשנית של כהן על אף פערים בתוכן. שתיהן דרשות על פרשת השבוע, שמתרגמות בחוש חינוכי מפותח מקורות קדומים לקהל מסוים (נשי במקרה של **הצאינה וראינה**, או ציוני־חילוני במקרה של כהן). כדי לנתח את יצירתו של כהן בתור דרשן חלוצי, כמו גם כדי להדגים את הטענה בדבר הזיקה של כהן אל **הצאינה וראינה**, נעיין בשלוש מדרשותיו של כהן, שפורסמו בעלון קיבוץ אלונים.

"בזעת אפך": ברכת העבודה

דרשתו של כהן לפרשת בראשית עוסקת באחד מעמודי התווך באידאולוגיה של כהן – ערך העבודה. בדרשה זו כהן מתנתק מהמסורת המדרשית בפרשנות סיפור עץ הדעת תוך מאמץ לשמור על נאמנות לפשט המקראי. עיון בפרשנות המסורתית **בצאינה וראינה** מחדד את ההנגדה לדרשתו של כהן. להלן הפסוקים בבראשית ג (17–19):

> וּלְאָדָם אָמַר כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתֶּךָ וַתֹּאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ בְּעִצָּבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ. וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה. בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב.

הפרשנות המסורתית[53] קוראת את פסוק 19 ("בזיעת אפיך") כחלק מהקללה המוטלת על האדם. בעל **הצאינה וראינה** (כאן בתרגום לעברית) דורש ברוח זו, ומתאר כיצד הקללה מכניסה את אדם לייאוש קיומי:

> ולכן, כאשר אדם ראה שגן העדן נעול, הוא לא רצה לשכב עם אשתו. הוא אמר: הילדים שלי לא יכנסו לגן העדן אלא לגיהינום. אז הוא ראה את הגיהינום פתוח ואמר: מאחר שהגיהינום פתוח, בוודאי יכנסו ילדי לגיהינום. אבל לאחר מכן כאשר ראה שהתורה תינתן לישראל כעבור עשרים ושישה דורות, אז הוא שוב הזדווג עם אשתו ללדת ילדים. מכאן ילמד האדם שעליו להזדווג עם אשתו כדי להוליד ילדים שילמדו תורה.[54]

דרשה זו מתארת את היהודי הפשוט, העובד קשה לפרנסתו, והיא נמצאת לו בדוחק. במצב עניינים זה רק התורה מצדיקה את הקיום ונותנת טעם לחיים, ואילו חיי עבודה ללא תורה הם לא רק נחותים, אלא הם אף מובילים לגיהינום. כמו **הצאינה וראינה**, גם מדרשו של דוד כהן מתאר לנו את מחשבותיו, את רגשותיו ואת התלבטויותיו של האדם, אך מסקנות האדם של כהן הפוכות. לאחר שכהן מתאר תיאור נאמן למדי, תוך שימוש בשברי פסוקים, את מעשה החטא, הוא עובר לתיאור הקללה:

> ויקלל ד' [כך במקור][55] את הנחש אשר פתה את חוה לאכול מעץ הדעת, ואת האדם ואת חוה גרש מגן העדן. ויאמר לאדם: בזעת אפיך תאכל לחם. ולחוה אמר: בעצב תלדי בנים ואדם כעס אל אשתו חוה, ואהבתו אליה חלפה ועברה, ותשוקתה של חוה לאדם גברה. ויהי כאשר הציק להם הרעב, וימצא אדם כברת אדמה ויעבדה ויחרשה, ויזרע בה וישקה אותה מים. יום שלם עבד והזעה נגרה על פניו. ובערב, כאשר בה [צ"ל בא] אל האהל אשר הקים, וימצא את חוה, ותתעורר האהבה בלבו, ויאמר: חוה אשתי, אמרתי כי "בזעת אפך תאכל לחם" קללה היא, ולא כן הדבר. העבודה ברכה לעובד, ולאחר שעבדתי יום שלם, הריני רואה את עצמי כאילו אני חי בגן־עדן, ואהבתי אליך גדלה. וידע האדם את חוה אשתו.[56]

לפי דרשה זו האדם עובד את האדמה כילד בגנו של בעל הגן. רגע האכילה מהפרי האסור מייצר אדם חדש, כועס, עובד ולבסוף אוהב. האדם מגלה שחייו החדשים, ה"מקוללים" כביכול, הם גן העדן, והעבודה מייתרת את הצורך באל. בתהליך התרגום החינוכי מהמקרא לדרשתו של כהן הפסוק "בזיעת אפיך תאכל לחם" (ג, 19) משנה את תפקידו: במקום לראות בו ממכלול הקללה האלוהית, יש קביעה ניטרלית, שהאדם הוא שיוצק בה משמעות שלילית. קריאה זו אכן אפשרית על פי הפשט, אך שוברת את רצף הקריאות המסורתיות, הרואות בכך קללה. טכניקה דרשנית כזו נמצאת באינספור מדרשים ופרשנויות. החידוש אפוא הוא לא בטכניקת הפרשנות, אלא בתוכנה.

כהן בדרשתו אינו מנגיד מפורשות בין העבודה לבין ערך אחר, כמו שנעשה **בצאינה וראינה** (תורה אל מול עבודה). הנגדה חסרה ברוח ציונית תזהה את האדם שלאחר החטא עם בן דמותו של איש ההתיישבות העובדת. בכוחה לעורר דימוי של עברי חדש, הנוטש עולם חנוק וטפילי, לכאורה, ויוצא לכבוש את הקרקע ולחיות מפרי עמלו.[57]

הסכסוך היהודי־ערבי ובעיית העוני

עוד שתי דוגמאות מדרשותיו של כהן יעזרו לנו לעמוד על טיבה הדו־לשוני של כתיבתו, כמו גם על דרכו בעיצוב דרשות המגיבות לענייני השעה. הדרשה לפרשת תולדות חוברה בשנת 1971, ומציעה מדרש פוליטי על יחסי יצחק וישמעאל. קהל היעד של דרשה זו לא היה מוגבל לעמיתיו היהודים, שכן לדרשה הכתובה

קדמה אגדה בעל־פה, שסיפר כהן לחניכי הנוער העובד הערבי בחיפה.[58] גם דרשה זו מכילה שינוי ערכים נרחב לעומת **צאינה וראינה**, אך באותה העת מדגימה כי קיימים זיקה צורנית ודמיון פדגוגי בין דרשותיו של כהן לבין החיבור היידי.

הדרשה נותנת ביטוי להלכי הרוח בחוגים נרחבים מקרב השמאל הציוני, ומביעה בשיאה של "תקופת האופוריה" שלאחר מלחמת ששת הימים (1967–1973) שאיפה לכינון יחסי שלום בין יהודים לערבים.[59] אף על פי שלרוב נמנע כהן, כאמור, מלהסגיר את עמדותיו הפוליטיות בשל עיקרון ה"כלליות", קיימת התבטאות שלו מאותה השנה מעל דפי **מעריב** בנושא הסכסוך היהודי־ערבי. בריאיון עִמו מביע כהן תמיכה במדיניות של "שטחים תמורת שלום", אבל לא בוויתור על ירושלים, שהגדירוֹ "איבוד לדעת".[60]

הדרשה נפתחת בתיאור יצחק, הקשיש והעיוור, שלפתע נכנס לחדרו אחיו ישמעאל. מתואר בה מפגש שלא נמצא בפסוקי המקרא או בסוגה ספרותית יהודית אחרת.[61] דרשתו זו של כהן מחליפה את תוכן פרשת תולדות המקראית, שבה מתואר המעמד שגזל בו יעקב את הברכה מעשו. קוראיו של כהן יחושו אי־נחת מוסרית ואפילו סלידה ממעשיו של יעקב, שעלולים להוביל אותם לתלות ביעקב מאפיינים סטראוטיפיים של המלווה בריבית היהודי. גם תיאור היחסים של יצחק עם ישמעאל אינו חף מקשיים: גירושו של ישמעאל בידי אברהם וכינון יחסי עליונות באשר לצאצאיו מתנגשים עם תפיסות הומניסטיות ואוניברסליות. כהן מתקן כל זאת על ידי השמטת סיפור גזל הברכה ועיצוב מפגש חדש בין יצחק לישמעאל – אופטימי וסובלני באופיו. אין בכך משום לומר שאין לבחירת ישראל וסגולת ישראל מקום באידאולוגיה שמנסה כהן להנחיל לקוראיו,[62] אבל הדיכוטומיה יצחק־צדיק וישמעאל־רשע נתפסת פשטנית מדי, וכך פותר אותה כהן:

> [...] ויאמר יצחק: אחי ישמעאל, אמור לי, היש כעס בלבך עלי, על אשר אבינו אברהם גרש אותך ואת אמך הגר מביתו?
>
> ויען ישמעאל ויאמר: רבינו עשה זאת בפקודתה של שרה אמך, והיא קנאה באמי ובפני קנאת נשים מי יעמוד? אבל אנחנו שנינו אהבנו זה את זה, בשעת הפרידה בכינו שנינו, וצר לי מאוד אחי יצחק על אשר כהו עיניך. ויאמר יצחק: שמח אני שבאת לראותני. בוא אחי ונשבע, שלא תהיה קנאה ושנאה בינינו, כי אחים אנו ואב אחד לשנינו.
>
> ויאמר ישמעאל: הבא ונתפלל כי גם בנינו ובני בנינו יזכרו, כי אחים הם ויחיו בשלֹם. ויהיו שניהם, יצחק וישמעאל מתפללים, ויצחק הפטיר ואמר: מאמין אנכי אחי ישמעאל כי תפילתנו התקבלה. ויבוא יום, שלום והבנה ישררו בין בנינו ובני בנינו, כי אנשים אחים הם.
>
> אמן ואמן אמר ישמעאל.[63]

כהן נדרש לפרשנות בעניין פרשת גירוש הגר, ומנסה להוכיח לקוראיו שהסכסוך האקטואלי – ראוי לו להתבטל. ממכלול האמצעים שנוקט כהן מוקד הסכסוך היהודי־ערבי עובר התמרה מעניין גברי, רציני ועקרוני ל"קנאת נשים" ילדותית. לדידו, הבחנה במקורו הילדותי של הסכסוך פותחת נתיב להשתחררות ממנו. מעניין לשים לב שכהן, בכתבו בעלון הקיבוץ, מעריך כי את ההבחנה השוביניסטית באופייה כדאי לשים דווקא בפיהו של ישמעאל "הערבי".

נסיים בעיון בדרשה הראשונה שפרסם כהן בעלון הקיבוץ, אגדה לפרשת אמור. הטור נכתב על רקע פריצת "הפנתרים השחורים" לתודעה הציבורית, מאז הפגנתם הראשונה במרץ 1971. את תנועת "הפנתרים השחורים" הקימה קבוצת צעירים תושבי שכונות מצוקה בירושלים במחאה על הנחיתות הכלכלית של

מרבית יוצאי ארצות האסלאם בישראל ועל הדיכוי התרבותי המתמשך של הממסד הישראלי אותם. התנועה הציתה מחאה חברתית רחבת היקף, והיא התפשטה בשנים 1971–1973 בכמה ריכוזי עוני בישראל.[64] יצוין שטור זה של כהן כלל הקדשה למזכיר ההסתדרות דאז יצחק בן־אהרן (1906–2006). הדרשה של כהן ממאי 1971 – חודשיים לאחר פרוץ מחאת "הפנתרים השחורים" – מבקשת לשמור על כבודם ועל ערכם של בני העניים ולהכיר בהם, והדבר היה בנפשו של כהן. המסר של הדרשה גלוי: עלינו לקבל אחריות על מצבם של בני נוער מן השכבות הנמוכות, שנודעו באותה העת בכינוי "טעוני טיפוח".

ואולם, הדרשה לא נגעה במישרין באירועי השעה. הדרשה נפתחת על רקע צו אלוהי, שמקורו בפרשה, לאפות שתים עשרה חלות לחם הפנים ולהניחן על שולחן טהור לשישה ימים. המעשה מסתבך כאשר ביום השבת מגיעים הכוהנים לאכול את חלקם, ומתברר כי מאחת החלות נלקחה פרוסה. חיפוש קצר מוביל למציאת הגנב, וזה מובל למשה, כשפרוסת החלה בין שיניו. השיחה בין הנער לבין משה מגלה שהנער פחד שלא יהיה לו מָן גם למחרת, ולכן אסף אתמול כמות גדולה יתר על המידה. בשל כך התליע המן העודף כולו, והיום לא היה לו מה לאכול. שלא כמו התיאור המקראי בספר שמות, שֶבו משה גוער באנשים שהותירו מהמן עד הבוקר, משה של כהן מגיב בחמלה והבנה:

> ויאמר משה אל הכהנים: אכן החלות ניתנו רק לכהנים המשרתים באהל מועד. אבל נער זה ואחיו הקטן ממנו הרעבים, ושלא באשמתם, כי ההורים לא שמעו בקולי והותירו מהמן עד בוקר והמן מלא תולעים, אלה הילדים הרעבים, הם קודש קודשים לא פחות מהחלות. וישלח משה את הנער אל אהל אבותיו כשחלק מפרוסת החלה בידיו. ויהי כאשר ראו ההורים את בנם ופרוסת החלה בידיו, וישמחו ויאמרו: משה אמת ודברו אמת.[65]

עמדתו של כהן בשאלת הקשר בין עבריינות לעוני הייתה מוקד מרכזי בזהותו המקצועית כנושא הדגל של הנוער העובד. אך כהן, כהרגלו, במקום לשלוח ידו בכתיבה פובליציסטית ולהגיב במישרין לנבכי המאבק שעל הפרק יצר מדרש אגדה. אך כהן לא הסתפק בהצגת עמדה ערכית, אלא רצה לגייס תמיכה גם מאלו שחולקים על שיטתו החינוכית, והעלה טיעון בדבר רווח פוליטי בתמיכה בצעירים אבודים: ממסד שיכבד את מצוקת הצעירים וישפר את מצבם יביא אותם ואת הוריהם להכיר בגופי השלטון כוח חיובי במקום כוח מנצל ומדכא. כמו שראינו כבר קודם, המדרש לא עסק רק בחינוך לערכים סוציאליסטיים, העולים בסוגיות שעל סדר היום הציבורי, אלא גם חשף את קהל הקוראים לתחום מרוחק מהם ומהסוגיה הבוערת – סדרי עבודת המשכן. זוהי עוד הוכחה שהבחירה של כהן בסוגת הדרשות על פרשת השבוע נובעת ממחויבות לשונית כפולה: גם "שפת" הציונות הסוציאליסטית, אבל גם "שפת" היהדות.

בשלוש הדוגמאות שראינו לפרשות בראשית, תולדות ואמור נחשפנו לדרכו של כהן בדרשנות המקרא, שעיקרה לא נטישת מסורות, אלא פירושן מחדש. המודל ההרמנויטי של דבורקין מתאר את דרכו של כהן בדרשנות: פרשנות מוצלחת אינה פרשנות **נכונה**, כזו שקולעת לכוונת המחבר, אלא פרשנות **טובה**, כזו שמשרתת בנאמנות את מטרות הכותב שלא הכיר את הקורא העתידי.[66] כקורא מודרני וסוציאליסט כהן מאמין שהוא מסוגל לקרוא נכון את משמעותו של הטקסט ולזקק מתוכו את כוונותיו האוניברסליות.

סיכום: דרשות חלוציות

ספרות הדרוש החלוצית, שקצותיה נחשפים כאן לראשונה, היא פרי של המשברים והשינויים הגדולים שעברו על היהדות ועל היהודים בסוף המאה ה־19 ובמאה ה־20. יש בה ללמדנו באמצעות מַבָּעיה העממיים על הזרמים ההגותיים בתנועת הפועלים שלא הונכחו עד כה במחקר.

מאמר זה חשף לפנינו התמודדות עם אתגר המחויבות הכפולה: מחד גיסא שותפות באידאולוגיה של ההתיישבות העובדת והציונות החילונית, ומאידך גיסא זיקה עמוקה למסורת היהודית כגרסא דינקותא. במסגרת זו ניתחנו שלוש דרשות לפרשת שבוע, שכמיטב המסורת הדרשנית כוללות נגיעה לסוגיות השעה והדור, כגון הסכסוך היהודי־ערבי ובעיית העוני והשסע העדתי.

דוד כהן, שהקדיש את חייו לנוער העובד, פנה ליצירה של ספרות הממזגת בין עולם הערכים הסוציאליסטי, שהיה צריך להנחיל רשמית לקהלו, לבין "השפה" החסידית, שהייתה קרובה ללִבו. כהן יצר דרשות לפרשות שבוע, המושפעות בסגנונן מהיצירה היידית **צאינה וראינה**, שפנתה לשכבות העממיות בחברה, והציעה קריאה מדרשית־דרשנית של המקרא. מכאן שדרשות מביעות מסרים חברתיים, המשרתים את ההתיישבות העובדת, ובד בבד מנחילות תרבות אלטרנטיבית לקהילת הקיבוץ. הדרשות מצליחות לייצר שני מומנטים תרבותיים: הראשון, ביסוס "שפת" היהדות על מושגי היסוד שלה, והשני, הצעה לתפיסת רצף בין היהדות לסוציאליזם.

אידאל היהדות כתרבות למדינת חילונית בקרב בני דורו של כהן זכה לעוד ביטויים, כגון פעילות החברה לחקר המקרא, שייסד פרופ׳ חיים גבריהו (1914–1989) בשנת 1950. החברה שאפה לעודד לימוד תנ"ך, הוציאה לאור את כתב העת **בית מקרא**, ויזמה את חוג התנ"ך בבית ראש הממשלה. הטענה הרווחת, לפיה "דור הביניים" בקיבוץ צמח בריק של תרבות יהודית, מפספסת את הפעילות היהודית הענפה, שדווקא התקיימה במרוצת השנים בחוגי ההתיישבות העובדת. אך הדעיכה של החברה לחקר המקרא משקפת גם את גורלה של הדרשנות החלוצית: היא נותרה תופעת שוליים של דור העולים, שלא השתתפו בה בניהם ה"צברים".[67]

ילידי הקיבוץ והמצטרפים מן העיר הצמיחו בשנות השישים את "חוג שדמות" על רקע תחושת אבדן דרך, שחודדה בעצמה בעקבות מלחמת ששת הימים. חברי החוג האמינו שסינתזה מחודשת בין מקורות היהדות והקיבוץ תביא להקלת הטלטלות האידאולוגיות והתרבותיות, שחוו בני דורם. פעילים בתנועת השיבה אל היהדות הקימו גופים ומוסדות חדשים, והיצירה היהודית־חילונית של דור ההורים טושטשה, נבלעה בגופים החדשים או נשכחה.[68] דוגמה לכך היא שיעור התלמוד שהעביר במהלך השנים יחזקאל גולדשטיין (1909–1993), חבר קיבוץ דגניה ב׳, לחבריו בני גילו. בעקבות פריחת "חוג שדמות" התגלה השיעור לצעירים בקיבוץ, ושיעורו הצנוע של גולדשטיין נהפך לבעל עניין טלוויזיוני. בקטע מצולם עולה הטענה כי חוג התלמוד של גולדשטיין היה יציר כפיהם של חברי "חוג שדמות". עצם זה שחוגו נערך גם קודם שהתגלה לצעירי "חוג שדמות" הוא דוגמה לניכוס פעילותם של בני דור הביניים ל"חוג שדמות".[69]

הנחתו של גד אופז היא שבני דור הביניים של הציונות החילונית, שעמם נמנה כהן, לא שאבו מהיהדות המסורתית־דתית כאשר עיצבו את השקפתם החילונית, ולפיכך חברי "חוג שדמות" נאלצו לפרוץ חומה של שתיקה והדחקה. המחקר הזה חושף תמונה חדשה, לפיה הכללה זו הייתה אולי גורפת מדי.

הערות

1. המאמר מבוסס על עבודת גמר לתואר מוסמך, שנכתבה בחוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים בהנחיית ד"ר אבינועם רוזנק. ראו: נטע שרם, "חלוצי פרשת השבוע: מגרסא דינקותא לעלון הקיבוצי" (עבודת גמר לתואר שני, האוניברסיטה העברית, 2016).

2. "חוג שדמות" נקרא על שם כתב העת **שדמות** (תל־אביב, 1968–1992) ועל שם הביטאון למדריך שקדם לו **שדמות למדריך** (תל־אביב, 1960–1967), שניהם בעריכת אברהם שפירא (פצ'י). לתנועות הנגד הגדולות של שנות השישים בצרפת ובארצות הברית הייתה השפעה מסוימת על החוג, אך מחאת חברי החוג לא ביקשה "לבעוט" בכלל המוסכמות, אלא ליהנות מחילופי שלטון בתנועה הקיבוצית – מדור האבות המייסדים, אליהם הצעירים. ראו: גד אופז, **מ"שיח לוחמים" אל ארון הספרים היהודי: דור שני ושלישי בקיבוץ בחיפוש הזהות היהודית** (ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2016); אבי אהרונסון, **הקמת התק"ם: מאיחוד קיבוצי להחמצה פוליטית** (רמת אפעל: יד טבנקין, 2002), 72–80; אלון גן, "מ'שיח לוחמים' ליתנועה של משוחחים': 'תרבות השיחים' ככלי לעיצוב תעודת זהות רוחנית לדור הבנים בקיבוצים," בתוך **הקיבוץ: מאה השנים הראשונות**, עורכים: אביבה חלמיש וצבי צמרת (ירושלים: יד יצחק בן־צבי, 2010), 195–208.

3. לדוגמה אחת מני רבות ראו: אליעזר שביד, **תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש: מול משבר ההומניזם** (תל־אביב: עם עובד, 2001).

4. יום טוב ליפמן צונץ כתב בעבודת היסוד שלו על חקר הדרשות בישראל שהדרשות כבר הופיעו ממכלול התפתחות התורה שבעל־פה, והניח שמסורת הדרשה התפתחה בתקופת המשנה בתור תחליף למתורגמן או מפאת עליית מרכזיותו של בית הכנסת. חוקרים אחרים כמו ישראל בֶּטָאן ייחסו את היווצרותה של הדרשה בציבור לתקופת גלות בבל. יוסף היינמן תיארך את הדרשה לתקופה מאוחרת אף יותר, וטען שהופיעה בתקופה ההלניסטית, ופרחה לאחר חורבן בית שני. ראו: יום טוב ליפמן צונץ, **הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית** (תל־אביב: מוסד ביאליק, 1954), 30–170; יוסף הינמן, **דרשות בצבור בתקופת התלמוד** (ירושלים: מוסד ביאליק, 1970), 7–10; Israel Bettan, *Studies in Jewish Preaching* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1939).

5. שאול רגב, **דרשה המסורה והכתובה: דרשות ודרשנים בימי הביניים** (ירושלים: ראובן מס, 2010), 87; יוסף הקר, "הדרשה ה'ספרדית' במאה הט"ז – בין ספרות למקור היסטורי," **פעמים** 26 (1986): 108–127.

6. Marc Saperstein, *Jewish Preaching, 1200-1800: An Anthology* (New Haven: Yale University Press, 1989); Zeev Gries, "Between History and Literature – The Case of Jewish Preaching," *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 4.1 (1995): 113-118.

7. הדים לנסיגת מעמד הדרשן נמצאים בסיפור "הדרשה" של חיים הזז. לדיון ביחס שבין הדרשה המסורתית לבין הסיפור ראו: איריס פרוש, "'מה אנחנו עושים כאן': (עוד קריאה ב'הדרשה')," **עיונים בתקומת ישראל** 16 (2006): 1–40 (ובייחוד 5–6).

8. מנחם בלונדהיים, "כלי תקשורת תרבותיים במעבר: מהדרשה המסורתית לעתונות היהודית," **קשר** 21 (1997): 63–79. ברצוני להודות לתמיר קרקסון על שהפנה אותי למאמר זה. בלונדהיים נעזר במינוח הלועזי "ephemeral", המיטיב לתאר אפיון זה של הדרשה והעיתון. והשוו לתפיסתו של בנדיקט אנדרסון את העיתון: "מנקודת מבט זו אין העיתון אלא 'צורה מוקצנת' של ספר, ספר שנמכר במספר עותקים עצום,

אבל ספר שהפופולריות שלו בת־חלוף עד מאוד; ואולי אפשר לומר: רב־מכר בן יומו". ראו: בנדיקט אנדרסון, **קהיליות מדומיינות**, תרגום: דן דאור (תל־אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1999), 66.

9. בלונדהיים, "כלי תקשורת," 72. תמורה היסטורית זו יצרה תופעות מעבר מרתקות. ראו, לדוגמה: מוטי זלקין, "'למען הרם קרן ההשכלה': הדרשה בשירות האידאולוגיה המשכילית," בתוך **דורש טוב לעמו: הדרשן, הדרשה וספרות הדרוש בתרבות היהודית**, עורכים: נחם אילן, כרמי הורוביץ, קימי קפלן (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2012), 115–130. על חידוש הדרשנות בעיתוני ישראל והעצמת מעמדם בעשורים האחרונים ביחס לעבר ראו: יאיר שלג, **מעברי ישן ליהודי חדש: רנסנס היהדות בחברה הישראלית** (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2010), 79–81. בהקשר לדרשנות בישראל ראוי להזכיר את תכנית הטלוויזיה של הרב שמואל אבידור הכהן **בימי שישי** ששודרה בשנות השבעים לאחר כניסת השבת, ועניינה פרשת השבוע. גם מפעל הגיליונות של נחמה ליבוביץ שם את פרשת השבוע במקום מרכזי באופן חוצה מגזרים, אך ליבוביץ פעלה בחוגים שבהם המשיכו בית הכנסת ופרשת השבוע לתפקד. יודגש כי הדרשה המשיכה וממשיכה להיות מרכיב ביהדות ארצות הברית, בעיקר בזו הרפורמית.

10. דוגמה לפעילות מקבילה היא פועלו של אריה בן־גוריון למיסוד טקסי קבלת שבת בחדרי האוכל הקיבוציים. בקיבוצים רבים כלל הטקס נגיעה לפרשת השבוע על ידי הקראה של פסוקים אחדים מתוך הפרשה. ואולם, טקסים אלו לא היו מעמד דרשני, כי אם טקסי. ראו: עמירה הגני, **בגוף ראשון רבים** (בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2010), 100–101. נוסף על כך, קיווה א' בן־גוריון למסד לימודי פרשת שבוע ממכלול מערכת החינוך בשעה האחרונה של יום הלימודים ביום שישי. משיחות עם מחנכים שונים נראה שבשורה זו, שלא כמו עריכת טקסי קבלת שבת, לא הצליחה להגיע ולהדביק מוסדות חינוך בקיבוצים אחרים. ראו: שם, 51.

11. מחקר מקיף עסק בהופעת עלוני פרשת השבוע בבתי הכנסת בשנים 1976–1999 כתחליף והשלמה לתקשורת ההמונים הנשלטת בידי ההגמוניה. המאמר מנתח אמצעים רטוריים שונים ועוסק בהקשרים הפוליטיים שתפסו מקום מרכזי בשיח הדרשני שבעלונים הללו: Jonathan Cohen, "Politics, Alienation, and the Consolidation of Group Identity: The Case of Synagogue Pamphlets," *Rhetoric and Public Affairs* 3, no. 2 (2000), 247–275. למחקר על אודות העלונים הקיבוציים שחלקו תפקודים חברתיים עם עלוני פרשת השבוע בתפוצה צרה, אך ברובם המכריע לא כללו דרשות לפרשת השבוע. ראו: שמעון שור, **מערכת עלון קיבוצי כמוסד קומוניקציה** (חיפה: אוניברסיטת חיפה, המכון לחקר וללמוד הקבוץ והרעיון השתופי, 1985).

12. דרשנים אחרים שעלינו על עקבותיהם היו אברהם אדרת, חבר קיבוץ איילת השחר ומרצה בסמינר אורנים; אהרון פייגנבלום, חשמלאי קיבוץ בית זרע ופעיל הנצחת השואה; יחזקאל גולדשטיין, חבר קיבוץ דגניה ב' ושותף בהוצאת המהדורה הראשונה של תלמוד שטיינזלץ; מיכאל בהט, חבר קיבוץ כפר בלום, מורה לתנ"ך ומחשבת ישראל; מנחם הלוי, חבר קיבוץ דגניה ב', סופר ומשורר; צבי שוע (פאוסט), חבר קיבוץ געש ונציג במכון החגים של בית השיטה מטעם הקיבוץ הארצי.

13. לעיסוק ממצה במושג זה ראו: חנן אלכסנדר וארי בורשטין, "מושג התרגום בפילוסופיה של החינוך," **עיונים בחינוך היהודי**: ספרות וספרויות בחינוך היהודי יא (2006): 339.

14. המושג "שפה" מציין כאן מכלול של הנחות תשתיתיות בתחום הידע, ו"ספרות" היא הפעילות התרבותית שנוצרת ב"שפה". רק בני אותה תרבות מסוגלים להשתמש בשפתה ליצירת "ספרות". "הספרות" היא דרכה של בני אותה תרבות לעצב את המציאות ולחקור ולהרחיב את גבולות "השפה". רגישות זו תעזור לנו לקרוא את הדרשות ברגישות למקורות הכפולים ולמחויבויות הסותרות של כהן כמו גם לתת את הדעת להתכוונתו של קהל יעד כפול — כזה של תלמידים ועמיתים גם יחד. ראו: Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianapolis: Liberty Found, 1991), 193.

15. .Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass: Belknap Press, 1986), 53–56, 63

16. שם, 56 (תרגום המחברת).

17. לדיון מקיף בסוגיות תרגום בחינוך בהקשר היהודי ראו: מיכאל רוזנק, **הוראת תרבות ישראל: בין הערכי לרלוונטי** (ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2014).

18. ידיעותינו על קורות חייו של כהן לפני עלייתו ארצה — מקורן הבלעדי בעדותו העצמית בספריו ובראיונות עמו. במקרים של מקורות סותרים בחרנו במקור שאמינותו נראתה גבוהה יותר. תיאור חייו שלהלן מבוסס על המקורות האלה: דוד כהן, "אוסף ראיונות," 1971–1974, ארכיון יד טבנקין (להלן אי"ט), 1/6/1–11; **פנקס נאווארעדאק**, עורך: אליעזר ירושלמי (תל־אביב: אחדות, 1963); דוד כהן, **אשר שמעתי וספרתי** (עין חרוד: הקיבוץ המאוחד, 1947); דוד כהן, **ביתי בין נערים** (תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1976); צביקה דרור, **פנים לדוד: דוד כהן ה"אבא" של הנוער העובד** (תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1986); מולה כהן, **לתת ולקבל: פרקי זכרונות אישיים** (בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2000), 11–24.

19. ירושלמי, **פנקס נאווארעדאק**, 205; דוד כהן, "ראיון עם מ' אדמתי," 10.05.1972, אי"ט, 1/6/1–11.

20. לתולדות תנועת המוסר ראו: חיים הלל בן־ששון, "תנועת המוסר בליטא במאה הי"ט: מגילויי המשבר הפנימי," **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות** א (1947): 446–449; בנימין בראון, **תנועת המוסר הליטאית: אישים ורעיונות** (תל־אביב: מודן, 2014). כהן למד בישיבת "בית יוסף" של הרב יוסף יוזף הורביץ. על שיטתו הייחודית ראו: נעם גרין, "חינוך האדם וייעודו בתפיסת הרב יוסף יוזל הורביץ 'הסבא מנובהרדוק'," **הגות** ח (2008): 13–36.

21. על מאפייניה של סלונים ראו: אהרן (אלן) נדלר, "הסינתזה בחסידות סלונים בין חסידות ללימוד תורה בנוסח המתנגדים," בתוך **ישיבות ובתי מדרשות**, עורך: עמנואל אטקס (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2006), 395–415.

22. כהן הגיע לישיבת וולוז'ין בתקופה שבין שתי מלחמות עולם, כאשר תור הזהב שלה כבר מאחוריה. לקריאה על מפעלו של ר' חיים מוולוז'ין ראו: עמנואל אטקס, **יחיד בדורו: הגאון מווילנה — דמות ודימוי** (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1998), 164–222 (ובייחוד 164, הערה 1).

23. "מפלגת פועלים יהודית סוציאלסטית", שכונתה גם 'סרפ'' או "סֵיְימיסטים" (מלשון "סֵיְים" - בית הנבחרים הפולני), נוסדה בשנת 1905 על ידי איחוד של כמה מחוגי "פועלי ציון" עם קבוצות אחרות. שאיפתה העיקרית הייתה לכונן "סיים" יהודי כמוסד שמבטיח אוטונומיה ליהודי הגולה כאומה אקסטריטוריאלית. ראו: יצחק מאור, **שאלת היהודים בתנועה הליברלית והמהפכנית ברוסיה** (ירושלים: מוסד ביאליק, 1964), 221–227 (ובייחוד 227, הערה 10).

24. האידאולוגיה המרכזית של "פועלי ציון ימין" הייתה הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי, ומנהיגה היה דב בֶּר בורוכוב (1881–1917). ה"ימין" מבדיל את התנועה מהפרקציה השמאלית־מרקסיסטית, שנפרדה ממנה. בארץ ישראל הייתה פועלי ציון ימין המפלגה החזקה יותר, אולם ברוסיה ופולין דווקא הפלג השמאלי היה הדומיננטי. ראו: צביה בלשן, "הברית העולמית של מפלגות 'פועלי ציון' ומאמצי ההצטרפות לאינטרנציונל," **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות** י (1989): 267–273.

25. מגמתה העיקר של תנועת החלוץ בפולין הייתה הכשרת העלייה לארץ ישראל ברוח סוציאליסטית באמצעות הקמת גופי הכשרה בגולה לקראת העלייה ארצה. ראו: ישראל אופנהים, **תנועת החלוץ בפולין: 1917—1929** (ירושלים: מאגנס, 1982).

26. בתנועת הפועלים הארץ־ישראלית תפס המושג "כלליות" מקום מכובד ואפילו מקודש, ועמד בניגוד ל"אחדות", שוודאי שלא הייתה בין הפלגים השונים של הסתדרות העובדים הכללית. ראו: זית, **חלוצים**, 39.

27. תנועת ההשכלה היהודית ו"חכמת ישראל" ביקרו בדרך כלל את החסידות, ותפסוה נחותה ונלעגת. לתיאור תמציתי של יחס זה ראו: עמנואל אטקס, **תנועת החסידות בראשיתה** (תל־אביב: משרד הביטחון, 1998), 137–135. למן שלהי המאה ה־19 החלו מחברים עבריים שונים, ובהם מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, י"ל פרץ, מרטין בובר, הלל צייטלין ואחרים, לאמץ גישה חיובית יותר אל החסידות, וזיהו בה תנועה של "אותנטיות" יהודית ומקור להשראה. ראו: שמואל ורסס, **מגמות וצורות בספרות ההשכלה** (ירושלים: מאגנס, 1990), 91–109.

28. דוד כהן, **ביתי בין נערים**, 93.

29. קשה לאמוד מה הייתה מידת הזיקה למסורת של חניכיו של כהן, ויותר מכך, מה הייתה זו של הוריהם הלכה למעשה. כהן מתאר בכמה מקומות קרע בין־דורי ומגדרי עם הורים מכל העדות, שחוששים לאפשר לבנות להשתתף בפעילות התנועה. ראו למשל: ריאיון עם אליהו שטרן, אי"ט, 1/6/1–11. מגמות נרחבות של מודרניזציה אומצו בקרב חוגים נרחבים מקרב יהודי ארצות האסלאם כבר בשלהי המאה ה־19. לדיון עדכני ראו לדוגמה: ירון בן־נאה, "'הלא אנחנו אנשי המזרח נקראים ומה לנו לדרך הצרפתים העליזים': מאבק על זהות בקהילת בגדד, 1890–1914," **זמנים** 135 (2016): 8–21. בני הנוער שעלו בעלייה השנייה עד הרביעית חוו אף הם תהליכי מודרניזציה מואצים. ראו: צבי לם, **תנועות הנוער הציוניות במבט לאחור** (תל־אביב: ספרית פועלים, 1991), 33–41.

30. דב סדן, ארחות ושבילים (תל־אביב: עם עובד, 1977), 300–310; מיכל אורון, "המרגלית הנוצצת – מסיפור חסידי לסיפור חסידי," **סדן** א (1994): 203–216; עירית נחמני, "דמותו של ר' ישראל בעל־שם־טוב בסיפורי דוד כהן, ממייסדי תנועת הנוער־העובד" (עבודת גמר לתואר שני, אוניברסיטת תל־אביב, 2007). עבודתה של נחמני כוללת שלושה ראיונות שערכה המחברת, ובהם נדון כשרונו של כהן בתור מספר סיפורים. ראו: שם, 112–114.

31. צביקה דרור, **פנים לדוד**, 106.

32. סדן סבור שכהן "תרגם" בכבדות יתרה את עולם החסידות: "לא הציל למעשה מעולמה של החסידות על שרשיה, שורש התורה, המסורת, המצוות, אלא אגדתה בלבד". אולם, סבורתני כי קביעה זו חריפה יתר על המידה, וודאי שאינה מלמדת על כל מגמותיו של כהן. בטוריו לפרשת השבוע הוא לא פעם נגע בקצרה בענייני מסורת ומצוות. ראו: סדן, **ארחות ושבילים**, 305.

33. ניכרת קרבה להשקפותיו של בובר על הגאולה. השוו: אברהם שפירא, "תיקון עצמי ותיקון עולם באספקלריה של בובר," **דעת** 27 (1991): 67.

34. דוד כהן, **שומרים לבוקר: אגדות וסיפורים** (תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1963), 105–118.

35. שם, 109–110.

36. מנהג יהדות אשכנז לקיים תענית בחודשים חשוון ואייר, במשך שלושה ימי שני וחמישי עוקבים.

37. כהן, **שומרים לבוקר**, 117.

38. שם, 118.

39. מסקנה זו קרובה לרוחו של מרטין בובר, שראה בחלוצים, המגשימים בחייהם קהילת מופת של צדק, את הגשמת ייעודה העתיק של היהדות. יתרה מזאת, בובר תפס את החסידים כַמבשרים ההיסטוריים של החלוצים. בצעירותו סבר בובר כי "לאחר סיומו הטראגי של הנסיון הגדול של החסידות ביצירת חבורת־אדם, חוזרת ופורצת לה דרך מגמת המימוש היהודית שלא באה על סיפוקה, ויוצרת לה את הטיפוס האנושי החדש". ראו: מרטין בובר, **תעודה ויעוד ב** (ירושלים: הספריה הציונית, 1984), 256–257.

40. נראה שטורו של כהן זכה לתפוצה מסוימת מעבר לגבולות הקיבוץ. בעלון קיבוץ אלונים פורסם מכתב ובו אברהם ברוידס כתב לכהן שנהנה לקרוא את האגדות שפרסם בעלון. ראו: אברהם ברוידס, "מתוך מכתב של המשורר אברהם ברוידס," 2.3.1971, 06.17 (א), ארכיון חגים בינקיבוצי קיבוץ בית השיטה. במחקר על טורי פרשת שבוע בקיבוץ בית זרע של הקיבוץ הארצי מצאנו שנהוג היה לשלוח עלונים לקיבוצים ולמוסדות תנועתיים. ייתכן שכך היה מקובל גם בקיבוץ אלונים. ראה תגובות מחוץ לקיבוץ לטור פרשת שבוע בבית זרע: אסף אור, "כמעיין המתגבר עשרים שנה 'קורות ומקורות'," בית זרע, **אצלנו** 67, גיליון 2 (13 אוקטובר 2000), 7.

41. דוד כהן, **ילדי ישראל קודש** (תל־אביב: ברונפמן, 1973), 13–83.

42. סביב החיבור התקבצו במהדורות השונות תוספות המשתייכות לסוגת "נושאי הכלים". ההשוואה שמוצעת בין דרשותיו של כהן לבין **צאינה וראינה** אינה מייצרת הבחנה, מלאכותית לענייננו, בין החיבור לגופו לבין נושאי הכלים.

43. Morris Faierstein, "The Se'enah U־Re'enah: A Preliminary Bibliography," *Revue des études juives* 172.3-4 (2013): 397-427.

44. חוה טורניאנסקי, "יין חדש בקנקן ישן: גרסאות משכיליות של 'צאינה וראינה'," בתוך **ישן מפני חדש: מחקרים בתולדות יהודי מזרח אירופה ובתרבותם, שי לעמנואל אטקס**, כרך ב, עורכים: דוד אסף ועדה רפפורט־אלברט (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2009), 313–344.

45. שלהבת דותן־אופיר, "שני חיבוריו של ר' יעקב בן יצחק מיאנוב — 'צאינה וראינה' ו'מליץ יושר' — וקהלי קוראיהם" (עבודת גמר לתואר שני, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2003), 30.

46. Joseph P. Schultz, "The 'Ze'enah U־Re'enah': Torah for the Folk," *Judaism 36* (1987): 87-88.

47. טורניאנסקי, "גרסאות משכיליות," 319.

48. ירושלמי, **פנקס נאווארעדאק**, 205.

49. דוד כהן, **אשר שמעתי**, 5–6.

50. שם, 9. מקור המדרש של כהן הוא באגדה של הסופר ישראל בנימין לבנר. אגדתו של לבנר נסמכת על מדרש תהלים ("שוחר טוב"), מזמור צג. ראו: ישראל בנימין לבנר, **כל אגדות ישראל** א (ורשה: תושיה, 1913), 14–15.

51. יעקב בן יצחק מינוב, **ספר צאינה וראינה**, תרגום: משה מנחם קוזק (ירושלים: מכון המאור, 1975), ט.

52. יוסף שולץ הדגים את השפעת החיבור על יצירות ספרותיות של ח"ן ביאליק ושל אחרים. טענתו היא שהדים אלו מתבקשים מאליהם בהיות ה**צאינה וראינה** חיבור כה יסודי בעבור יהדות אירופה. ראו: Schultz, "The 'Ze'enah U־Re'enah": 94-95.

53. במקורות מספר היבטים של הקללה נחשבים לברכה, אך מטעמים שאינם נוגעים לעצם העבודה, לדוגמה שהזֵעָה בריאה לגוף האדם. ראו: ברכות נז, 2; פסחים קיח, 1; בראשית רבה, פרשה כ, אות י.

54. מתורגם בתוך: דותן־אופיר, "שני חיבוריו," 52. מקור הדרשה המשוער הוא בבראשית רבה כא ט.

55. השימוש באות ד' כקיצור לשם הוויה מאפיין את החוששים שמא כתיבת שם ה' תהיה טעונת גניזה. בכל כתביו נהג כהן לכתוב ד' מתוך כבוד לשם שמים.

56. דוד כהן, "אלונים מס' 2518," 15.10.1971, ארכיון קיבוץ אלונים, ללא תיק, 5.

57. שלילת גלות קיצונית, שיכולה לעלות מקריאה בדרשתו של כהן לבראשית, אינה משקפת את מכלול הגותו, בייחוד לנוכח שואת יהודי אירופה. בדרשה אחרת הוא מרמז ליצירתו של ביאליק "מֵתֵי מדבר האחרונים," ומציע כי יהודי הגלות חיו חיים עשירים ומלאים על אף היותם חסרים את ערך החלוציות. ראו: שרם, "חלוצי פרשת השבוע," 58–61.

58. על פי עדותו של כהן, חניכים ערבים ביקשו ממנו שיספר מאגדותיו גם להם, ולא רק לחניכים היהודים. כך נולדה אגדה זו. ראו: ריאיון עם אליהו שטרן, אי"ט 1/6/1–11.

59. על היחס בהסתדרות לערביי ישראל עד ערב מלחמת ששת הימים ראו: שרה אוסצקי־לזר, "מהסתדרות עברית להסתדרות ישראלית: השתלבותם של ערבים בארגון, 1948–1966," **עיונים בתקומת ישראל** 10 (2000): 381–419.

60. לוי יצחק הירושלמי, "3 דורות 3 שאלות," **מעריב**, 30 ביולי 1971.

61. הניסיון לאתר מקור למדרשו של כהן במסורות השונות לא מעלה הרבה: הדיכוטומיה בין יצחק לישמעאל היא מאבני היסוד של הנרטיב המקראי והחז"לי. המוטיב הקרוב ביותר, שגם מוזכר ב**צאינה וראינה**, הוא שישמעאל עשה תשובה בחייו של אברהם. לאזכור מוטיב זה בצאינה וראינה ראו: **צאינה וראינה** לפרשת חיי שרה (עמוד קפד במהדורת הרשקוביץ 1974).

62. רעיונות אלו פזורים בסיפוריו, למשל: כהן, **שומרים לבוקר**, 7, 127.

63. דוד כהן, "פרשת תולדות — יצחק וישמעאל," 1971, 06.17 (א), ארכיון חגים בינקיבוצי קיבוץ בית השיטה. ראו לעיל גם הערה 58.

64. על מחאת "הפנתרים השחורים" ראו: סמי שלום שטרית, **המאבק המזרחי בישראל**, 1948–2003 (תל־אביב: עם עובד, 2004), 119–197.

65. דוד כהן, "אלונים מס' 2496," 07.05.1971, ארכיון קיבוץ אלונים, ללא תיק, 3. חלק מדרשותיו של כהן נמצאות גם בארכיון החגים הבינקיבוצי' 06.17 (א).

66. Dworkin, *Law's Empire*, 77.

67. על כך ראו לדוגמה: בלהה הלפרין, **תנ"ך לעם בחברה לחקר המקרא** (רמת גן: החברה לחקר המקרא, 2012), 24.

68. המתיחות שנבעה מפערי הדור שמחקר זה מתאר באה לידי ביטוי גם ביחסים הטעונים שבין "חוג שדמות" לבין מכון החגים של אריה בן־גוריון על אף היותו צבר. ראו דבריו של מוקי צור: הגני, **בגוף ראשון רבים**, 193.

69. ראו: אבשלום כץ, **מסורת וקיבוץ**, נדלה ב־13.10.2016, https://youtu.be/bSwSwkaTzUo.

A Secular Zionist Revision of *Tsene U'r'ene*: Reading David Cohen's Homilies

Netta Schramm

The Hebrew University of Jerusalem

The current study describes the secular Zionist movement's addition to the *derash* literature through the writings of David Cohen (1894–1976). I wish to argue that his writings conflate his socialist secular milieu with his religious upbringing. This fusion informed his homilies on the weekly Torah portion, Which were published locally on his kibbutz.

The paper opens with a brief description of the *derash* literature and how it was affected by modernity, Followed by a presentation of relevant theoretical hermeneutical paradigms, including the translation of canonical texts for a modern audience.

The main section deals with the writings of David Cohen, who was known as "the father of HaNoar HaOved". It shows how Cohen devoted his life to working with underprivileged youth, while writing homilies in a mixed style that combined Histadrut ideology, Hassidic lore, and the *Tsene U'r'ene* format.

Gad Opaz's premise that the Shedemot group had to break through a screen of silence and repression reflects a misconception of Cohen's generation's engagement with a secular Jewish outlook. The current study sheds new light on this matter and suggests that Opaz's premise may have been too general.

מוזה

כתב עת לתלמידי מחקר
במדעי הרוח

עורכים:
אדם יודפת, שחר ליבנה, תמיר קרקסון

האוניברסיטה העברית בירושלים
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

בית־ספר ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל
ללימודים מתקדמים במדעי הרוח

---

http://mandelschool.huji.ac.il/מוזה
muza.journal@gmail.com

תוכן העניינים